45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 38 20 SEPTEMBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En exposant la doctrine de la primauté pontificale, j'ai dit que le pape avait le droit de dispenser de toutes les lois ecclésiastiques, et j'ajoutais : *Il peut même interpréter les lois divines, c'est-à-dire déclarer qu'elles n'obligent pas dans tel ou tel cas déterminé.*

Or, un de mes confrères a prétendu que le pape n'a aucun pouvoir sur les lois divines, qu'il n'a pas le droit d'en dispenser, qu'elles échappent à sa juridiction. Il m'a demandé de citer des cas où le pape aurait ce pouvoir. — Je lui ai répondu que le pape interprétait seulement l'obligation des lois divines et les déclarait impossibles à exécuter en certains cas, comme l'homicide, qui est défendu par Dieu et qui est permis dans le cas de légitime défense, ou du bien de la société. Il a répondu que la simple raison ou la théologie suffisent à interpréter ainsi les lois divines et que le pape n'a pas ici à intervenir.

Ne pourriez-vous pas donner sur ce point quelques précisions ?

R. — Question extrêmement importante et qui demande, en effet, de réelles précisions, dont l'un et l'autre de nos controversistes ne paraissent pas soupçonner l'existence.

1° Partons tout d'abord *du principe général de la juridiction conférée par le Christ à l'Eglise.* Parce que l'Eglise est une société parfaite, ayant pour fin la fin suprême vers laquelle tout homme est obligé de tendre, il est nécessaire qu'elle possède une autorité véritable pour diriger les fidèles vers cette fin ; autorité en son ordre indépendante des autres autorités humaines, autorité s'exerçant sur tous les actes et toutes les choses de son domaine. Il faut, de plus, que sa juridiction ne soit soumise à aucune puissance humaine, sous quelque rapport que ce soit, ou même d'une manière simplement indirecte.

Cette autorité que le Christ a affirmée et conférée en s'adressant une première fois à Pierre seul (Math., xvi, 19), une seconde fois au collège apostolique tout entier (Mt., xviii, 18), est désignée dans l'Evangile par la métaphore des *clefs du royaume des cieux,* en vertu desquelles tout ce que le pape ou l'Eglise *lieront ou délieront sur la terre sera lié ou délié dans les cieux.* « Clefs du royaume des cieux, » c'est-à-dire pouvoir de gouverner la société religieuse instituée sur terre par le Christ pour permettre aux hommes de faire leur salut ; et ce pouvoir de gouvernement ne peut être que complet, c'est-à-dire comporter la triple puissance législative, judiciaire, coactive, nécessaire à l'exercice total d'une autorité souveraine et indépendante.

2° Rappelons ensuite que *la juridiction possédée par l'Eglise* sur ses fidèles *suppose,* pour ceux-ci, *une obligation de conscience de se soumettre aux lois et aux décrets portés par l'autorité ecclésiastique.* Sans doute, le for ecclésiastique proprement dit n'est pas le for interne de la conscience, sur lequel seule directement s'exerce l'autorité divine. Le péché, la *faute morale,* n'existe et ne peut exister qu'autant qu'on agit contre la loi divine : le péché ne peut donc être directement contracté que dans le for interne, le for divin, le for de la conscience. Mais parce que la loi divine elle-même oblige les fidèles à se soumettre à l'autorité de l'Eglise, parce qu'elle impose aux hommes d'obéir aux ordres justes des supérieurs légitimes, il suit que toute transgression d'une loi humaine, ecclésiastique ou civile, devient indirectement une transgression de la loi divine et par là comporte une faute morale véritable, un péché proprement dit, contracté au for interne de la conscience et de Dieu.

3° Il faut néanmoins *distinguer soigneusement le for ecclésiastique,* dans lequel s'exerce directement l'autorité de l'Eglise, *et le for divin,* for interne ou for de la conscience, dans lequel seule s'exerce l'autorité de Dieu. Le contradicteur de notre correspondant avait donc raison de distinguer lois ecclésiastiques et lois divines. Mais nous ne saurions lui donner raison d'affirmer sans restriction que « le pape n'a aucun pouvoir sur les lois divines, qu'il n'a pas le droit d'en dispenser, que ces lois échappent à sa juridiction. » Que *la juridiction de l'Eglise s'exerce parfois dans le for interne et divin,* c'est une vérité catholique qu'on ne saurait contester. Nous en trouvons une preuve dans le sacrement de pénitence et dans la pratique, sanctionnée parfois par de solennelles définitions conciliaires, et instaurée par l'Eglise, de délier les fidèles de certaines obligations de droit divin. Pour nous en tenir présentement au sacrement de pénitence, peut-on trouver chose relevant davantage de l'autorité divine et du for interne que l'absolution conférée au pécheur et le libérant à la fois de la coulpe indélébile de sa nature et de la dette éternelle contractée en suite du péché ? Et pourtant, c'est un acte de juridiction ecclésiastique.

4° Pour interpréter correctement les faits, *il faut distinguer deux modes de la juridiction de l'Eglise :* l'un reflète une juridiction possédée *en propre* et exercée par l'Eglise *à titre de cause principale ;* l'autre se réfère à une juridiction *ministérielle et instrumentale.*

Nous n'avons pas ici à insister longuement sur les notions classiques de cause principale et de cause instrumentale. La causalité principale, soit qu'elle découle des principes essentiels d'un être, soit qu'elle résulte de propriétés surnaturellement communiquées, appartient à cet être, lui demeure attachée comme à son sujet propre et manifeste un exercice normal de ses facultés, de son pouvoir. La causalité instrumentale n'est pas attachée à l'être en lequel elle se manifeste ; elle lui est communiquée par une activité supérieure ; elle est une force essentiellement transitoire qui n'agit qu'au moment même où l'instrument, à qui elle est communiquée, est mû par l'activité supérieure qui s'en sert.

Nous disons donc que la juridiction qu'exerce l'Eglise au for ecclésiastique lui appartient en propre, et qu'elle réside en l'Eglise comme en son sujet propre et proportionné : tout ce que l'Eglise, comme cause principale, lie ou délie relève de cette juridiction. — Mais la juridiction exercée au for de la conscience ne peut être rapportée à l'Eglise que comme à une cause instrumentale : Dieu seul, en effet, est, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'Ordinaire de cette juridiction, et nulle autorité humaine, si noble et si élevée soit-elle, ne saurait la posséder et l'exercer qu'à titre de délégué, de ministre, d'instrument de Dieu.

C'est par cette double thèse qu'il convient d'éclairer la controverse rapportée par notre correspondant.

* *

I. — *L'acte de la juridiction que l'Eglise possède en propre consiste principalement et d'abord* A LIER LES FIDÈLES PAR LE LIEN DE LA LOI. L'exercice du pouvoir, en effet, ne comporte que ces deux actes : lier les sujets par des obligations et les en délier. Or personne ne peut, *de sa propre autorité,* délier quelqu'un d'une obligation, s'il ne lui appartient pas, tout d'abord, d'imposer, par sa propre autorité, ladite obligation. Et c'est ainsi que l'Eglise, par son autorité propre, doit *d'abord lier* les fidèles avant de les délier. Mais il s'agit aussi, avons-nous dit, de les lier *principalement par le lien de la loi.* Sans doute, l'Eglise peut obliger les fidèles à subir une peine : le châtiment mérité, lui aussi, est un lien imposé par l'autorité de l'Eglise ; mais la punition ne se conçoit que consécutivement à l'infraction d'une loi qui oblige à faire ou à omettre quelque chose. Ainsi l'acte de la juridiction de l'Eglise consiste avant tout et principalement à lier les fidèles par le lien de la loi.

Quant à la matière sur laquelle s'exerce cette juridiction, il faut la trouver dans l'ample champ des moyens nécessaires ou utiles à l'obtention du royaume des cieux. A cette matière il n'y a d'autres limitations que celles qui, par la nature même des choses, sont inhérentes à l'autorité concédée en propre aux hommes et devant être exercée par des hommes : bien que la loi ecclésiastique soit portée par un pouvoir d'origine surnaturelle, elle est néanmoins établie par un pouvoir qui, en fait, est exercé par des hommes. Or, deux limitations s'imposent.

La première consiste en ce que la loi humaine, par soi et directement, ne peut atteindre que les actes externes. A ces actes seuls, en effet, s'étend la providence humaine ; sur eux seuls l'homme peut formuler son jugement *(Sum theol.*. I-II, q. 91, a. 4 ; q. 100, a. 9). Si, par soi et directement, la loi ecclésiastique devait atteindre les actes intérieurs, l'Eglise, pour des fautes purement internes, pourrait porter des censures et des excommunications. Or, rien n'est plus contraire aux principes les plus certains du droit canonique. — Toutefois, il faut admettre que, par concomitance et indirectement, tombent sous l'obligation de la loi ecclésiastique les actes intérieurs qui sont indispensables pour donner à l'acte extérieur sa validité, son honnêteté, sa valeur morale ; — sa validité, par exemple l'intention du ministre dans la confection des sacrements ; — son honnêteté, par exemple la contrition dans la réception du sacrement de pénitence ; — sa valeur morale enfin, par exemple, dans la récitation du bréviaire, le désir de prier et non celui d'apprendre ou de se remémorer. Et la raison en est que la législation ecclésiastique commande les actes extérieurs, en tant qu'ils doivent être des moyens d'obtenir le ciel, c'est-à-dire en tant qu'ils sont réellement valides, honnêtes, moraux. Et ainsi les actes intérieurs requis pour cette validité, cette honnêteté, cette moralité, deviennent l'objet *indirect* de la loi ecclésiastique.

Une autre limitation vient de ce que la loi humaine ne saurait proscrire tout ce qui est mal, mais qu'elle doit empêcher simplement les manquements les plus graves et surtout les délits qui sont pour autrui occasion de chute morale. Pareillement, la loi ne doit pas, sans distinction, prescrire tous les moyens possibles, mais elle impose simplement les plus nécessaires, eu égard surtout au bien commun, ou tout au moins les plus facilement supportables pour la multitude des hommes. N'oublions pas que la loi humaine s'exerce au for externe ; elle doit tenir compte des circonstances. Vouloir supprimer par elle toute espèce d'abus, ce serait du même coup supprimer toute sorte de biens et empêcher la réalisation du bien commun nécessaire à la conservation de la race humaine (I-II, q. 91, a. 4). Bien moins encore faut-il songer à commander, au nom de la loi, tout ce qui est bien, car ici-bas les imparfaits forment la majorité et, ne pouvant supporter des préceptes trop difficiles, ils se laisseraient fatalement aller au pire.

Dans ces limites imposées par la nature même des choses à toute législation humaine, il

n'existe aucune matière se rapportant au salut éternel, sur laquelle l'Eglise ne puisse, de plein droit, exercer son pouvoir de lier. Et cette matière peut relever aussi bien du droit divin que du droit simplement ecclésiastique. Sans doute, les lois divines, comme telles, échappent à l'autorité de l'Eglise. Mais leur objet peut devenir *matière* à une nouvelle législation, celle-là ecclésiastique. Prenons l'exemple classique des vérités révélées s'imposant de droit divin à notre foi : l'Eglise n'a-t-elle pas instauré toute une législation canonique relative aux « choses de la foi et des mœurs » : excommunications portées contre les hérétiques, les schismatiques, les duellistes, les simoniaques, les criminels coupables d'avortement, etc. ? Or, une peine canonique présuppose une loi ecclésiastique interdisant l'acte externe répréhensible pour lequel est frappé le délinquant. Et pourtant hérésie, schisme, duel, simonie, avortement sont interdits par la loi divine : la révélation témoigne formellement de cette interdiction. Il faut donc admettre qu'en tous ces cas, une législation ecclésiastique vient corroborer la législation divine. Sans doute, l'Eglise n'enlève pas et ne saurait enlever l'obligation de droit divin ; elle ne délie pas les fidèles du devoir que comporte cette obligation ; mais, à l'obligation déjà imposée par Dieu, elle ajoute une obligation de droit ecclésiastique. Et ainsi, vis-à-vis du même devoir, le fidèle est tenu à un double titre. — Cette superposition d'une obligation ressortissant au droit ecclésiastique à l'obligation ressortissant au droit divin, n'est ni vaine ni inutile ; car par l'exercice de sa juridiction en une matière de droit divin, l'Eglise lie les fidèles par rapport à sa propre autorité et ainsi, par des mesures de coercition appropriées, elle prévient plus efficacement les fautes, elle en obtient plus facilement la réparation. Dira-t-on, par exemple, que la loi civile interdisant le vol ou l'homicide est sans objet et inutile sous prétexte que le vol et l'homicide sont déjà interdits par le Décalogue ?

Quant aux matières qui relèvent uniquement du droit ecclésiastique, liturgie, administration, contentieux, ascétisme, matières communément désignées sous le nom de « discipline, » il est inutile d'y insister, puisqu'entre nos deux correspondants elles ne sont l'objet d'aucun litige.

* *

II. — Tout au contraire de la juridiction que l'Eglise possède en propre, *la juridiction instrumentale de l'Eglise n'est pas d'abord et principalement* AD LIGANDUM, *mais* AD SOLVENDUM. Les lois divines, comme telles, sont antérieures à l'Eglise et lui sont communiquées par la révélation ; elles ont, indépendamment de la loi ecclésiastique, toute leur force obligatoire.

Par rapport à l'obligation de droit divin inhérente aux lois portées par Dieu, le rôle de l'Eglise est *un rôle de conservation, de proposition, d'interprétation.* Ne disons pas, avec le contradicteur de notre correspondant, qu'à ce rôle suffit la raison et... la théologie ! Conserver, proposer, interpréter la révélation *d'une manière authentique et infaillible* suppose une autorité supérieure à la raison humaine et même à la simple théologie, l'autorité du magistère ordinaire et extraordinaire, dont nos correspondants voudront bien convenir que la théologie, même la meilleure, n'est que l'écho.

Mais si la juridiction instrumentale de l'Eglise n'est pas *ad ligandum* elle est *ad solvendum*. Délier ! Mais, de quoi ? Il ne saurait évidemment être question de délier les hommes de leurs devoirs, en abrogeant les lois divines elles-mêmes qui leur imposent ces devoirs antérieurement à toute détermination de la libre volonté humaine : que l'homme le veuille ou non, il doit honorer Dieu, respecter ses parents, ne pas commettre l'adultère, observer la justice, etc., etc. Les lois divines, prises en elles-mêmes, appartiennent à la constitution du royaume des cieux et forment l'ordre inviolable qui conduit au salut éternel : aucune autorité, principale ou instrumentale, ne peut, dans l'Eglise, abroger ou modifier ces lois. Ce n'est donc pas en ce sens qu'il faut entendre que l'Eglise possède un pouvoir ministériel *ad solvendum*.

Mais des lois divines préexistantes peuvent découler parfois des obligations nouvelles ne concernant que telle ou telle personne déterminée, et ce, en raison d'un acte libre de cette personne contractant un lien nouveau qui n'existait pas auparavant pour elle. Expliquons-nous.

Certaines lois divines n'imposent, en fait et concrètement, une obligation à quelqu'un que si ce quelqu'un s'est librement placé dans le cas prévu par ces lois. Ainsi, c'est une loi divine qui commande aux hommes d'accomplir leurs vœux, de tenir leurs serments, d'observer les contrats sacrés. Mais pour que cette loi divine oblige Pierre ou Paul en particulier, il faut que Pierre ou Paul se soient mis dans le cas d'être obligés par cette loi, c'est-à-dire qu'ils aient prononcé un vœu, formulé un serment, contracté un engagement sacré. Et nous disons que c'est uniquement dans ce cas très spécial, — d'un lien de droit divin résultant d'un acte libre de la volonté humaine, — que la juridiction instrumentale de l'Eglise peut validement intervenir *ad solvendum*, c'est-à-dire pour délier un fidèle de l'obligation de droit divin, par lui-même antérieurement, mais librement, contractée.

Ici, en effet, l'obligation est bien de droit divin ; mais elle n'a été contractée qu'en suite d'un acte de liberté humaine. Or, que de défauts ont pu infirmer les délibérations qui précédèrent cet acte ! L'homme peut-il tout examiner, tout prévoir, se rendre compte d'avance de toutes les circonstances qui, un jour ou l'autre, pourront rendre moins opportune, moins utile, nuisible même, l'obligation dont il s'est chargé spontanément ? Aussi, bien que les liens de ces obligations existent au for divin de la conscience, ils pourront être rom-

pus par la puissance ministérielle de l'Eglise, comme l'a compris l'usage perpétuel et la tradition séculaire de celle-ci. Ils peuvent être rompus, disons-nous, mais *sous certaines conditions*. Ces conditions peuvent se ramener à trois : 1o que l'ordre de la justice soit sauf; 2o qu'intervienne une cause juste et proportionnée ; 3o qu'en certains cas l'obligation contractée ne soit pas encore, par une disposition très spéciale, élevée à une condition telle qu'elle ne puisse plus être abrogée. Cette dernière condition vise surtout l'obligation résultant du contrat sacré de mariage, dans le cas de mariage valide, ratifié, mais non encore consommé.

Et maintenant, quels sont les principaux cas où s'exerce cette juridiction ministérielle de l'Eglise ?

En tout premier lieu, il faut citer les liens que fait contracter, au for divin, le péché mortel, liens de coulpe et de peine, et qui sont un tel obstacle à l'obtention du bonheur céleste, qu'il est absolument nécessaire que le pécheur en soit délivré pour faire son salut. Même dans ce cas, la juridiction de l'Eglise au for sacramentel est principalement et d'abord *ad solvendum*, car la procédure judiciaire du tribunal de la pénitence doit normalement se terminer par la sentence d'absolution. Si parfois les péchés sont retenus, ce n'est que transitoirement et pour obliger le pénitent à se représenter en vue de l'absolution.

Il faut citer les liens contractés au for de la conscience et de Dieu par la profession des vœux de religion et, en général, par l'émission des vœux de toutes sortes. Qu'il s'agisse de relever le fidèle de ses vœux, ou de lui en faire commutation, le pouvoir de l'Eglise s'exerce encore *ad solvendum*.

Mais la théologie du sacrement de mariage nous offre trois cas très particuliers où nous voyons l'Eglise « délier » les fidèles, de par son autorité ministérielle :

1o Le cas de mariage même consommé entre infidèles, et qui peut être dissous par l'Eglise, même après le baptême des deux conjoints, si toutefois la consommation n'est pas survenue postérieurement au baptême. Cas qu'on ne saurait assimiler au privilège paulinien, et dont nous trouvons au moins deux exemples dans les décisions pontificales (décision de S. Pie V, 2 août 1571, pour les Indiens ; décision de Grégoire XIII, 25 janvier 1585, pour les nègres de l'Afrique et de l'Amérique).

2o Le cas, entre fidèles, du mariage validement contracté, mais non consommé, que l'Eglise peut dissoudre pour une raison grave.

3o Le cas, entre fidèles, du mariage validement contracté, mais non consommé, que la profession solennelle d'un des deux conjoints dissout, de droit commun et ordinaire, en faveur de l'autre.

Au fond, ces trois cas reviennent au même : c'est toujours le pouvoir ministériel qui intervient pour dissoudre un mariage valide, mais non consommé *entre fidèles*.

* *

Voilà les réflexions que nous a suggérées la question posée par notre correspondant. On le voit, les deux contradicteurs restaient fort en deçà de la vérité. Pour nous résumer, il faut admettre :

1o Que la juridiction propre de l'Eglise est requise pour proposer, conserver, interpréter authentiquement et infailliblement les obligations issues des lois divines ;

2o Que cette juridiction est souverainement utile pour renforcer ces obligations de droit divin en y surajoutant la force obligatoire de la loi ecclésiastique ;

3o Qu'en certains cas particuliers l'Eglise a un pouvoir ministériel sur les obligations de droit divin issues d'un acte de la volonté humaine se soumettant librement à ces obligations. Et nous avons apporté, de ces cas particuliers, des exemples suffisants qui, espérons-le, convaincront pleinement le contradicteur de notre correspondant.

Q. — Nous aimons tant le cher *Ami du Clergé* que nous serions désolés d'y voir quelque chose qui semblerait un oubli. Le no du 10 mars 1928, p. 152, faisant écho à celui du 12 mai 1927, a vérifié le dicton : *Quandoque bonus dormitat Homerus*.

J'avais pensé prendre la plume tout de suite. J'ai peut-être un peu trop reculé devant la menace du savant rédacteur qui trouve « trop courte » la théologie de ses contradicteurs. Cette fois, n'est-ce pas la sienne qui paraît trop large ? J'ai entendu les doléances de plusieurs confrères, bons théologiens, qui n'admettent pas cette largeur par rapport à l'intention de se confesser *formellement et implicitement* contenue dans l'acte de contrition parfaite et dont l'exécution, d'après lui, pourrait être retardée jusqu'au temps de Pâques, fût-il distant d'un an. Le *votum* de se confesser devant avoir cette condition que ce soit *quamprimum*, en retarder l'exécution à ce point ne paraît pas admissible. Sans doute, dans les choses morales il est difficile et dangereux de fixer la ligne de démarcation, de même qu'en question de gravité de matière. Combien de délai a le pécheur ? *Pendet a circumstantiis ;* mais il y a des limites extrêmes qu'il ne serait pas légitime et encore moins prudent d'indiquer. Mais de plus il y a, pour le pénitent qui va recevoir le sacrement de mariage, une nécessité de mettre ordre à sa conscience et par conséquent d'accomplir la résolution de se confesser, implicitement prise dans l'acte de contrition parfaite, outre que personne ne peut être sûr d'avoir la contrition parfaite et que pratiquement on doive toujours agir comme n'ayant que l'attrition.

Est-ce à dire que le curé (p. 294 du 12 mai 1927) devait refuser de marier celui qui a refusé de se confesser ? Non, car le droit canonique n'exige pas la confession (seuls les Statuts diocésains la prescrivent). C'est que la réception du sacrement de Pénitence est de sa nature d'usage essentiellement privé, n'engageant que la conscience, sans conséquence sur l'édification publique, et que, de plus, le mariage est un sacrement à deux, entraînant des conséquences sociales qui font que l'Eglise y admet des hérétiques et même des païens.

R. — Bravo, cher contradicteur ! L'intérêt et l'affection que vous portez à l'*Ami* ont armé votre bras pour braver nos foudres. Vous avez pris la plume pour nous crier : « Dormeur, réveillez-vous ! »

Nous voici, bien éveillé. Et nous vous demandons, cher confrère : — Où avez-vous vu que le

votum de se confesser, formellement et implicitement contenu dans l'acte de contrition parfaite, *devait* avoir cette condition que ce soit *quamprimum ?*

Il n'y a qu'un seul cas, où la confession *quamprimum* soit *obligatoire* pour le sujet justifié par un acte de contrition parfaite. Il concerne le prêtre qui doit célébrer. Le canon 807 est ainsi formulé : « Sacerdos sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione Missam celebrare non audeat ; quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectæ contritionis actu, celebraverit, *quamprimum* confiteatur. » Tanquerey expliquant cette clause écrit : « Hæc obligatio est *pro sacerdotibus,* non pro laicis, immo pro sacerdotibus *celebrantibus,* non pro iis qui communicant more laicorum. » *(Synopsis theol. dogmaticæ,* t. III, n. 654, édition de 1922). Et il ajoute : « Obligatio debet *quamprimum* adimpleri, i. e. *intra triduum,* juxta communem interpretationem, seu prima data opportunitate. »

Pour le laïc, rien de semblable. Il doit se confesser avant de recevoir la sainte Eucharistie, s'il a conscience d'avoir péché mortellement, même s'il a produit un acte de contrition parfaite. Mais s'il se trouve dans la nécessité de communier et n'ayant pas de prêtre pour recevoir sa confession, il a l'obligation de faire un acte de contrition parfaite. A-t-il ensuite l'*obligation* de se confesser *quamprimum ?* Le Code n'en fait pas mention. Voici le canon 856 : « Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat ; quodsi urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat. » Pourquoi ici le silence du Code, si explicite au canon 807 ? On peut donc être et demeurer justifié par la contrition parfaite avec le désir de se confesser, mais sans obligation de le faire *quamprimum.*

L'Eucharistie mise à part, puisqu'elle fait l'objet d'une réglementation spéciale (c'est à dessein que nous avions passé sous silence l'exception en sa faveur, la supposant bien connue de nos lecteurs), nous continuons d'affirmer deux choses :

1° L'intention de se confesser, formellement et implicitement contenue dans la contrition *parfaite,* ne comporte pas cette condition que ce soit *quamprimum ;*

2° Par conséquent, la confession qui demeure obligatoire après l'acte de contrition parfaite, peut, *per se,* sans qu'il y ait péché, être retardée jusqu'à Pâques, dernier terme, où un précepte la commande.

Une remarque que nous avons déjà faite : nous ne disons pas ce qui serait mieux, ce qui est à conseiller avec instance, mais ce à quoi l'on est obligé sous peine de péché ; nous parlons obligation stricte, et non point conseil. Autre chose est la direction, autre chose le jugement. Nous ne recherchons pas même les raisons accidentelles, *per accidens,* qui motiveraient une confession plus précoce pour le pécheur justifié par la contrition parfaite ; nous envisageons l'obligation *per se* de confesser son péché, pour en fixer la limite de telle sorte que le juge au tribunal de la pénitence puisse dire avec certitude à son pénitent : « Vous avez enfreint la loi, vous avez manqué à l'obligation qui vous incombait, vous avez péché mortellement. » Et nous disons : l'obligation de confesser son péché qui incombe au pénitent justifié par la contrition parfaite, cette obligation-là *reduplicative ut sic* n'est pas enfreinte avant le temps pascal.

Une seconde remarque : la distinction entre le for externe et le for interne. Quand les statuts diocésains imposaient — nous savons ce qu'il faut penser de l'obligation qu'ils enjoignaient — la confession avant le mariage, c'était au for externe. Et le billet de confession ne fait mention aucunement de la validité du sacrement de pénitence, de l'absolution donnée ou refusée. Le curé procédant au mariage se contente de cette affirmation : « Audivi X... in confessione in ordine ad matrimonium. » Le client s'est présenté au confessionnal ; peu importe ce qui s'y est passé, qu'il ait fait une bonne confession ou refusé d'avouer ses fautes, il est mariable. Il est en état de péché mortel, n'importe, on le marie sans difficulté. Un autre qui est en état de grâce ne s'est point présenté ; on lui refuse le mariage. On comprend pourquoi le Code n'a pas exigé la confession avant le mariage, et la raison qui motive la réforme des statuts diocésains. On comprend aussi pourquoi il la recommande : c'est parce qu'au for interne elle peut être nécessaire pour produire l'état de grâce. Et passant sans transition du for externe au for interne, vous exigez la confession obligatoire *quamprinum* après l'acte de contrition parfaite. Nous vous suivons sur ce terrain, et pour qu'il n'y ait point de malentendu entre nous, c'est bien *au for interne* que nous continuons d'affirmer la confession obligatoire après l'acte de contrition parfaite, et de la nier obligatoire *quamprimum,* l'Eucharistie mise à part.

Cappello, S. J., l'éminent professeur de l'Université grégorienne, écrit : « Ad vivorum sacramenta suscipienda debita dispositio est status gratiæ ; proinde si quis peccati mortalis conscius sibi sit, tenetur confessionem præmittere, ubi agatur de Eucharistia recipienda (can. 856), vel saltem perfectam contritionem elicere, si agatur de aliis sacramentis ; in praxi suadendum omnino est, ut etiam pro aliis sacramentis confessio præmittatur. » *(De Sacramentis,* vol. I, n. 88, ed. 1921).

Ainsi donc, il n'y a pas d'obligation pour le pécheur justifié par un acte de contrition, de se confesser, même pour recevoir un sacrement, l'Eucharistie exceptée. Dans la pratique, on lui en donnera le conseil véhémentement, *suadendum*

omnino, mais le conseil, et non l'ordre sous peine de péché. Or, si le désir de se confesser *quamprimum* était une condition nécessaire, le délai ne serait pas admis dans la pratique et l'obligation serait mentionnée dans la théorie. — Direz-vous que le P. Cappello somnolait sans doute ?

Voici les *Institutiones theologiæ moralis* de Génicot, revues par le P. Salsmans, S. J., professeur à Louvain, édition de 1922 : « Duplici autem ratione reus peccati mortalis statum gratiæ recuperare potest ut sacramentum vivorum licite recipiat : nempe per contritionem perfectam et per confessionem sacramentalem. Hæc posterior ratio est semper securior ideoque consulenda, et ad recipiendam Eucharistiam necessaria, ut dicemus » Dirait-il *consulenda* si le désir de se confesser répondait à l'obligation *quamprimum?* (Cf. tome II, n. 128, ad II). Aussi écrit-il un peu plus loin : « Ad sacramentum vivorum accedens reus peccati gravis quod bona fide ignorat, vel existimat deletum contritione perfecta vel sacramento pœnitentiæ, certe novum peccatum non committit, ut liquet » (n. 130). Or, ne commettrait-il pas un nouveau péché celui qui ne remplirait pas une condition nécessaire ? — Le P. Salsmans dormait.

Les *Institutiones morales Alphonsianæ* de Clément Marc, rééditées cette année même par le P. Raus, et dont on sait la tendance plutôt sévère, s'expriment ainsi : « Qui gravis culpæ sibi conscius est, tenetur confiteri, antequam Eucharistiam suscipiat, ut præcipit Tridentinum. Si agatur de ceteris sacramentis vivorum, tenetur conteri ; an teneatur confiteri, communius et probabilius negatur. » (Cf. t. II, n. 1437). Si le pénitent contrit n'est pas tenu de se confesser, à fortiori n'est-il pas tenu *quamprimum*. Et c'est l'opinion plus commune et plus probable, dit-il. — Le P. Raus dormait.

Mais voici plus étonnant. Parlant de la nécessité de la contrition, Cappello écrit : « Aliquando perfecta contritio est per accidens necessaria, i. e. in nonnullis casibus. Hi sunt : ... 2°) Si quis in mortali existens debeat suscipere sacramentum vivorum, et confiteri non possit, vel, excepta Eucharistia, *nolit*. » *(De Pœnitentia*, n. 133). Lisez bien : *nolit*. Quoi donc ! on pourrait avoir la contrition parfaite et ne pas vouloir se confesser ? Cela ne s'accorde guère avec le *votum* de se confesser devant avoir cette condition que ce soit *quamprimum*. Et n'était-ce pas le cas du marié refusant de se confesser ? Il était tenu de faire alors un acte de contrition parfaite, puisqu'il ne voulait pas se confesser. Il usait de son droit. Il eût pu faire mieux, c'est entendu. Mais qui use de son droit ne fait pas de péché. — Le P. Cappello dormait.

Quand il s'explique sur les effets de la contrition parfaite, il écrit encore : « Non requiritur votum explicitum ; satis est votum seu *propositum* implicitum confitendi quod in vera contritione perfecta *necessario* continetur. Ex dictis liquet votum non esse nisi conditionem sine qua non, posita institutione sacramenti, ita ut nemo possit esse vere contritus aut Deum vera caritate diligere, qui propositum saltem objective implicitum non habeat sacramenti *aliquando* suscipiendi. » *(De Pœnit.*, n. 128). *Aliquando* ne signifie pas *quamprimum*.

Eh bien ! ce « propositum implicitum sacramenti *aliquando* suscipiendi » nécessairement inclus dans une vraie contrition parfaite, quand y aura-t-il obligation de le mettre à exécution ?

Nous lisons, toujours sous la plume de Cappello, au n. 347, où il traite de l'obligation de recevoir le sacrement de Pénitence : « Plures DD. affirmant præceptum divinum obligare etiam *aliquando* in vita extra mortis periculum. — Alii negant hanc obligationem, vel solum uti probabilem habent, atque ideo ut practice nullam. Nam, aiunt, si jus divinum tantum spectatur, non apparet cur homo nequeat, *dilata confessione*, per contritionem perfectam reconciliari. Neque datur paritas cum baptismo qui diu ab adultis differri nequit, cum confessio non sit, uti baptismus, janua Ecclesiæ et totius vitæ christianæ fundamentum. — Sententiæ negativæ favet ipse Angelicus. » Et plus loin, n. 349, sous le titre : « *An et quando teneatur ex jure divino confiteri qui in peccatum mortale lapsus est?* » il répond :

Multi DD. tenent eum qui in lethale peccatum lapsus sit, obligari ex jure divino *vel* ad confitendum, etiam pluries in anno, *vel* ad eliciendam contritionem perfectam, *ne diu remaneat in mortali*.

Ratio præcipua hæc est : homo carens gratia habituali nequit diu abstinere a novo peccato, atque ideo tenetur medio moraliter necessario uti ad nova peccata vitanda, quod medium est vel confessio vel contritio perfecta.

Alii hanc obligationem, saltem practice negant, quia non constat de obligatione *contritionis* eliciendæ *extra confessionem annuam ;* porro si de hac obligatione non constat, multo minus constabit de obligatione *confessionis* plus quam semel in anno instituendæ ab iis qui in lethalia peccata lapsi sunt.

Quod manifeste confirmatur *tum* ex universali theologorum persuasione qui hujusmodi obligationem populo nunquam denuntiarunt, et fidelium qui ipsam prorsus ignorant, *tum* ex ipsa lege ecclesiastica annuæ confessionis, quæ fidelibus universis hanc firmam certamque persuasionem ingerit : *non haberi obligationem sæpius confitendi*, cum Ecclesia, si revera haberetur, eam certissime promulgasset.

La même doctrine, dans les mêmes termes, presque mot pour mot, car elle se réfère à des sources communes, Suarez notamment, est livrée par Salsmans dans son ouvrage cité plus haut, n. 321 et 322.

Mais poursuivons avec Cappello. Traitant à présent du précepte ecclésiastique, il écrit, n. 353 :

Obligatione annuæ confessionis certe non tenetur qui *venialia* tantum *peccata* commiserit, cum *liberam* materiam, non vero necessariam, hæc constituant (can. 902).

Qui, ex. gr. in Paschate, venialia tantum confessus sit, et dein labente anno peccatum mortale committit, tenetur, juxta plures, eo ipso anno ad alteram confessionem instituendam.

Alii, e contra, censent per ipsam confessionem venialium satisfieri præcepto, adeo ut, peccatis mortalibus forte commissis, nova confessio necessaria non sit. Usus et persuasio fidelium hanc opinionem confirmat ; nam qui tempore paschali venialia confitetur cum animo satisfaciendi præcepto existimat se satisfecisse, nec putat se obligari ad aliam confessionem eodem anno instituendam, si forte peccatum mortale patraverit. Præterea æquum non est, ut melioris conditionis sit, qui eodem anno peccata lethalia, quam qui solum venialia confessus sit.

In praxi fideles de ultiore obligatione nullatenus monendi sunt ; imo, stante dubio juris (cfr. can. 15), male ageret confessarius vel parochus qui hujusmodi monitionem faceret. (C'est nous qui soulignons ce dernier alinéa).

Oh ! pour le coup, théologiens moralistes, vous tombez dans le sommeil léthargique, car vous oubliez qu'« il y a des limites extrêmes qu'il ne serait pas légitime et encore moins prudent d'indiquer. » C'est pourquoi... mais empruntons pour le dire le langage de S. Paul : « Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi. »

Mais voici, ô comble, un peu plus loin, n° 354, en manière de conclusion l'exemple pratique : « Unde qui ex. gr. rite confessionem instituit etiam de solis venialibus ante communionem paschalem, et postea lethale committit peccatum, *non tenetur stricte,* vi præcepti confessionis annuæ, iterum confiteri *ante sequens tempus paschale,* quia obligatione antea communicandi non adstringitur. »

Et Génicot-Salsmans, n. 323, 2°, écrit pareillement : « Unde ex. gr. qui rite confessionem etiam de solis venialibus ante communionem paschalem instituit, et postea mortale committit peccatum, non stricte obligatur, vi præcepti confessionis annuæ, confiteri *ante tempus paschale sequens,* cum antea communicare non teneatur. »

Or, s'il n'y a aucune obligation, ni *ex præcepto divino*, ni *ex præcepto Ecclesiæ*, de confesser un péché mortel avant le temps pascal qui le suit, comment imposer cette confession *quamprimum,* en vertu du *propositum confitendi* nécessairement inclus dans la contrition parfaite, puisque ce *propositum* n'est pas autre que la volonté d'accomplir ce qui est imposé par la loi divine ou par l'Eglise mandataire de Dieu ici-bas ? C'est le cas de répéter : « Ne soyons pas plus catholiques que l'Eglise. »

Le pécheur est obligé par la charité envers soi-même à sortir de son état de péché le plus tôt possible, afin de pouvoir par ses œuvres faites en état de grâce mériter la vie éternelle. Mais pour en sortir il a deux moyens à sa disposition : la confession sacramentelle et la contrition parfaite.

Aussi vous lirez dans la Théologie morale de Cl. Marc-Raus, citée plus haut, au n. 1648, où il traite du précepte de la *vertu* (non pas du *sacrement)* de Pénitence, les excellentes lignes suivantes :

Dilatio pœnitentiæ *per se,* probabiliter non involvit speciale peccatum ; quia (præciso præcepto positivo ecclesiastico, v. gr. annuæ confessionis), tempus pœnitentiæ non determinatur, cum tamen determinari deberet, per se, ratione præcepti affirmativi. Hinc docet S. Thomas (II-II, q. 14, a. 2), impœnitentiam finalem non esse speciale peccatum. Atvero, *per accidens,* certe graviter peccat, quicumque existens in mortali suam conversionem per notabile tempus differt ac procrastinat ; quia violat saltem præceptum caritatis tum erga Deum tantum erga seipsum, docente D. Thoma (I-II, q. 109, a. 8) : fieri non posse, ut homo sine gratia justificante se servet, per multum tempus, a novo peccato immunem. Hinc, mora *unius mensis* videtur gravis S. Alphonso, qui subdit : « Verum tamen est, quod rudes difficulter eam obligationem advertant. » (*H. ap.*, XVI, 10 ; *Conf. diretto*, XV, 5).

L'acte de la vertu de pénitence pourra être l'acte de contrition parfaite. C'est pourquoi, n. 1684, le même écrit : « [Le précepte divin de la confession oblige *per accidens*]... *d)* si infra annum peccato mortali inquinatus non perfecte conteratur ; confiteri enim tenetur ratione caritatis erga seipsum, ne diu maneat in mortali ; commune tamen est, *eum non obligari statim post peccatum,* ut diximus n. 1648 » (ce n'est pas nous qui soulignons).

Il entend donc que le pécheur tenu en charité à se justifier le fera premièrement par la contrition parfaite, qui est le premier moyen à sa portée ; qu'ensuite, s'il n'a pas pu faire un acte de contrition parfaite qui le justifie *hic et nunc,* il devra recourir à l'absolution, deuxième moyen moins facilement à sa portée, quoique plus sûr *ratione certitudinis subjectivæ;* et encore en ce dernier cas il ne sera pas tenu de se confesser, selon l'opinion commune, immédiatement après son péché commis.

De quel droit alors pourrait-on imposer la confession *quamprimum* au pécheur qui vient de se justifier par la contrition parfaite, quand on ne l'impose pas au pécheur *non perfecte contrito ?* Nous ne le voyons pas, à moins de dormir. Mais alors nous dormons avec Cappello, avec Génicot-Salsmans, avec Cl. Marc-Raus, et les autres que nous ne citons pas.

Le fameux marié avait donc mis ordre à sa conscience par un acte de contrition parfaite, et il n'y avait pas pour lui à ce moment « nécessité d'accomplir la résolution de se confesser, implicitement prise dans l'acte de contrition parfaite. »

Quant à la raison invoquée que « personne ne peut être sûr d'avoir la contrition parfaite, » oui, nous l'admettons pour *exhorter* le pénitent à se confesser, mais nullement pour l'*obliger*. Nul n'a la certitude métaphysique d'avoir fait un acte de contrition, pas plus que d'être jamais en état de grâce devant Dieu ; mais on en peut avoir la certitude morale ; et ce n'est pas celle-là qui est exigée, mais c'est celle-ci qui suffit pour agir. Or, quand un sujet a pris les moyens légitimes dans des conditions normales pour obtenir la fin, il a la certitude morale que celle-ci est obtenue.

Et nous refusons absolument de souscrire à la proposition suivante : « que pratiquement on doive *toujours* agir comme n'ayant que l'attrition. » C'est un rigorisme outré et un tutiorisme que les théologiens rejettent généralement. Et dans le cas d'espèce envisagé, le salut éternel du marié n'était

pas en péril ni certain, ni prochain, puisque normalement, par un moyen légitime, de soi certainement efficace, la contrition parfaite normalement produite, il avait mis sa conscience en règle et son salut en sûreté.

« Sans doute, dans les choses morales il est difficile et dangereux de fixer la ligne de démarcation. » Difficile, oui, cher confrère, à n'en pas douter : témoin le différend qui nous sépare. Ce sera le mérite des confrères bons théologiens et le vôtre de s'y appliquer. Dangereux, pour qui ? Pour les âmes ? Non, elles n'ont qu'à gagner à voir la route exactement jalonnée. Pour le moraliste ? Oui, car à explorer le domaine des probabilités, il récolte souvent la contradiction et risque le jugement sévère, voire la condamnation. Tâche ingrate ! Vous aurez à cœur, et nous continuerons de vous en être reconnaissant, d'utiliser vos loisirs d'ancien doyen à veiller sur ces bons Homères de la morale, tentés de goûter parfois, comme les moines au chapitre, un béatifiant sommeil.

Q. — On lit dans l'*Abrégé de théologie* de Berthier, n. 785 : « Les anges et les bienheureux peuvent administrer les sacrements, et on doit le tenir pour bien fait. Mais il en serait autrement s'ils étaient administrés par les esprits de mensonge. »

Comment les démons pourraient-ils administrer les sacrements ?

R. — D'abord, voici ce que porte exactement le texte de Berthier : « *S. Thomas dit que par une délégation spéciale de Dieu,* les anges et les bienheureux peuvent administrer les sacrements. *Que s'ils le font,* on doit le tenir, etc. » Le texte de S. Thomas auquel Berthier se réfère est extrait de la *Somme*. III^a^, q. 64, a. 7 ; et l'article de S. Thomas fournit l'explication demandée.

Voici cet article, tel que le traduit le P. Pègues (*Commentaire*, t. XVII, p. 166). On demande *Si les anges peuvent administrer les sacrements ?*

« Comme il a été dit plus haut (q. 62, a. 5 ; q. 64, a. 3), toute la vertu des sacrements dérive de la Passion du Christ, qui se dit du Christ en tant qu'homme. Or, dans cette nature humaine, les hommes lui sont conformes, non pas les anges ; mais plutôt, selon la Passion, il est dit être *un peu au-dessous des anges*, comme on le voit dans l'épître *aux Hébreux*, II, 9. Il suit de là qu'il appartient aux hommes de dispenser les sacrements et d'y servir de ministres, non aux anges. — Toutefois, il faut savoir que comme Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements de telle sorte qu'il ne puisse pas, sans les sacrements, conférer l'effet des sacrements, de même aussi il n'a point attaché sa vertu aux ministres de l'Eglise de telle sorte qu'il ne puisse pas accorder aux anges la vertu de servir de ministres dans les sacrements. Et parce que les bons anges sont des messagers de vérité, si quelque ministère sacramentel était fait par les bons anges, il faudrait le tenir pour valide, parce qu'il devrait être constant que cela serait fait par la volonté de Dieu ; c'est ainsi qu'on dit que certains temples ont été consacrés par le ministère des anges. Mais si c'étaient les démons, *esprits de mensonge*, qui accomplissent un ministère sacramentel, il ne faudrait pas le tenir pour valide. »

S. Thomas déclare donc sans ambages qu'un démon ne peut que simuler l'administration des sacrements ; et qu'en ce cas de simulation, on doit tenir pour nul et non avenu le « sacrement » ainsi simulé.

Cet article condense un enseignement plus développé donné par l'angélique Docteur dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dis. 5, a. 3. Ici, il est question très particulièrement de l'administration du sacrement de baptême. Et S. Thomas explique comment le démon peut paraître conférer ce sacrement :

« Le diable, dit-il, peut prendre forme humaine, et sous la figure d'un prêtre plonger un enfant ou un catéchumène dans le bain sacré. Mais il n'y aura pas de sacrement conféré. Et cela pour deux raisons : premièrement, la dispensation des sacrements n'est confiée qu'aux hommes : l'homme seul, en effet, est, par sa nature, en harmonie avec le Verbe *incarné*, de l'humanité duquel découlent les sacrements et leur efficacité ; seule, la nature humaine, composée d'un corps et d'une âme, est en rapport avec l'essence des sacrements, constitués par l'union d'éléments matériels avec une vertu spirituelle. Ensuite, si le démon simulait une administration de baptême, il serait toujours à craindre qu'il n'eût pas l'intention requise pour la confection du sacrement : comment pourrait-il vouloir procurer à l'homme un aussi grand bien que la régénération spirituelle ? »

La raison générale invoquée par S. Thomas en premier lieu, montre que *seuls* les hommes dans l'état de voie sont les ministres prévus des sacrements de l'Eglise. Elle exclut donc de cette administration les bons anges aussi bien que les démons. Toutefois, il faut convenir que Dieu, dont la puissance sanctificatrice n'est pas plus attachée au ministère des hommes qu'aux rites sacramentels, peut miraculeusement députer un bon ange ou un bienheureux du paradis pour exercer quelque ministère sacré sur la terre. S. Thomas, dans l'article cité du *Comm. sur les Sentences*, précise que le sanctuaire de S. Michel, d'après la tradition, a été consacré par les anges. De même, nous lisons dans la vie de certains saints, par exemple de S. Stanislas Kostka, qu'ils furent parfois communiés par le ministère des anges. Dans le cas de l'administration d'un sacrement par un bienheureux ou par un ange, il n'y a pas de doute qu'un tel sacrement soit validement conféré, puisque c'est par une délégation spéciale de Dieu qu'agit ce ministre extraordinaire, — disons miraculeux, — du sacrement, et qu'il n'y a pas ici de supercherie possible.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

LES GRANDS CŒURS. Collection de vol. in-12 carré de 200 p. environ, à 12 f. le vol.; Paris, Flammarion. — Volumes parus [1] :
M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., Aristote (204 p.). — Colette YVER. S. Pierre (220 p.). — HENRI-

[1] Dans la même collection M. G. Goyau a déjà publié un *S. Bernard*; cf. *Ami* 1927, p. 782.

Robert. **Malesherbes** (203 p.). — Francis Jammes. **Lavigerie** (201 p.). — René Bazin. **Pie X** (267 p.). — Henri Ghéon. **Le Saint Curé d'Ars** (228 p.).

I. — « C'est le propre des grands cœurs de découvrir le principal besoin du temps où ils vivent et de s'y consacrer. » Cette parole du P. Lacordaire, placée en exergue sur chaque volume de la présente Collection, explique et justifie la place faite à Aristote dans cette galerie de portraits consacrés aux « grands cœurs. » La monographie du P. Roland-Gosselin étudie successivement et sérieusement tous les aspects du sujet : l'homme, l'écrivain, le savant, le logicien, le philosophe, le théologien, le moraliste, le sociologue, l'éducateur, le critique d'art, le guide de la pensée chrétienne. Remplissant en conscience son rôle d'historien, l'auteur a bien marqué l'originalité d'Aristote par rapport à ses devanciers grecs, et il a distingué avec plus d'insistance encore la pensée d'Aristote de tous les enrichissements apportés par l'admiration des siècles suivants et notamment par celle du moyen âge chrétien.

Ce volume est sûrement l'un des plus remarquables de la Collection par sa valeur scientifique. Il faut avoir vécu longtemps dans le commerce familier de la pensée d'Aristote et de celle de ses commentateurs pour présenter ainsi comme en se jouant un exposé complet et fidèle d'une doctrine souvent difficile et presque toujours discutée.

Le dernier chapitre, intitulé : *Aristote et la pensée chrétienne*, rappelle d'abord la place prépondérante prise par « le Philosophe » dans la philosophie et la théologie de l'Eglise catholique depuis le moyen âge. En quelques pages serrées et profondes, il montre ensuite pourquoi, même à l'époque actuelle, aucune philosophie (particulièrement la « philosophie de l'action ») n'est qualifiée pour expulser et remplacer la philosophie péripatéticienne dans l'interprétation des dogmes. La courtoisie et la charité de cet exposé n'enlèvent rien à la vigueur décisive de ses remarques critiques, qui terminent fort heureusement une belle étude historique et qu'on est particulièrement satisfait de trouver dans un livre et une Collection que les catholiques ne seront pas seuls à lire.

II. — Le livre de Mme Colette Yver n'est pas une biographie complète de S. Pierre ou une histoire de la fondation de l'Eglise par le Christ et par son premier apôtre, mais un portrait psychologique de S. Pierre repris en plusieurs tableaux correspondant aux étapes essentielles de sa vie. L'historien aurait quelques réserves à formuler, notamment sur l'attitude de S. Pierre relativement à la conversion des païens ; mais certains traits du modèle apparaissent dans ce tableau avec un relief puissant, par exemple la générosité et la faiblesse du cœur de l'apôtre. On ne fera que sourire en lisant à la page 9 que le lac de Tibériade est « grand comme notre Léman » (le premier a en réalité 21 km. de long et 9 de large ; le second 70 km. de long et 14 de large). Mais on sera à bon droit choqué en lisant le monologue prêté à S. Pierre (p. 60-61 ; cf. p. 94) pendant la traversée du lac après la multiplication des pains : « Un bon festin pourtant ils ont fait là-haut sur le plateau de Bethsaïde-Julias. Peut-être pas des plats très succulents, mais une sacrée faim ! Du pain frais tartiné de filets de poissons salés tant qu'on en voulait. Et coupe-moi encore une tranche ; et lance-moi encore un poisson !... — Par tribord ! nom de la Thora ! crie Simon-Pierre qui voit soudain devant lui, là-bas, les blancheurs du pic de l'Hermon, signe que la barque tourne sous le vent. »

Il en sera de même de maints autres passages ; citons encore cette... transposition en style moderne du 3e reniement de S. Pierre (p. 114) : « L'un de ceux-ci s'approcha de Pierre : — Sans blague ? Tu n'es pas de ces gens-là ? Voyons, rien qu'à ton parler, ça se devine ! — Ah ! c'est un peu fort, dit Pierre ; quand je vous jure que je ne connais pas cet homme ! » Ces quelques taches dans un beau livre auraient sans doute disparu si l'auteur avait, comme il le devait pour un tel sujet, sollicité et obtenu l'*Imprimatur*, qu'on cherche en vain sur ce livre.

III. — **Malesherbes** (1721-1794) : « Son rôle historique et politique pourrait se résumer ainsi : il rêvait de maintenir la monarchie en détruisant ses abus. Il laissa subsister les abus, mais contribua à détruire la monarchie, en lui ôtant les armes les plus redoutables qu'elle avait eues jusque là pour se défendre. Ce rôle... c'est inconsciemment qu'il le joua. Il n'avait en vue que le bien, il ne rêvait que la liberté, la justice, la paix et le bonheur pour une humanité qu'il entrevoyait essentiellement bonne et sage selon la formule de l'œuvre de Rousseau. »

Ce jugement sur Malesherbes, que l'auteur présente (p. 98-99) sous forme dubitative, est bien celui que peut retenir l'histoire. Il a manqué à Malesherbes, pour être vraiment un grand cœur, le sens des réalités soit surnaturelles, soit politiques. Il avait du moins une âme humainement bonne et noble, qui se révéla toute entière dans le courage avec lequel il se fit l'avocat de Louis XVI, et avec lequel il le suivit bientôt sur l'échafaud.

Me Henri-Robert sait joindre à l'admiration que lui inspire le grand honnête homme et l'intègre magistrat que fut Malesherbes, les restrictions nécessaires que réclament les généreuses utopies du ministre d'Etat de Louis XVI. Son livre est un beau récit, qui se clôt par une juste leçon.

IV. — Peu de faits nouveaux dans cette biographie du cardinal Lavigerie ; elle demeure même incomplète en plus d'un point. C'est plutôt un portrait artistique tracé par un auteur qui est avant tout un poète, et qui relève par la magie d'un style brodé de comparaisons charmantes la banalité ou la grandeur des événements dont il s'est fait le brillant narrateur.

V. — La présente *Vie* du grand pape Pie X, due à la plume d'un écrivain délicat, est un ouvrage remarquable, dont il convient de louer hautement le mérite et de définir la véritable valeur.

Les biographies des souverains publiées pendant leurs règnes n'ont guère qu'un intérêt d'actualité ; elles ne disent que ce qu'on peut dire et qu'on veut bien laisser dire ; cette réflexion est particulièrement exacte quand il s'agit d'une âme aussi jalousement modeste que celle d'un Pie X. Et ce grand pape a dirigé l'Eglise avec une telle décision dans des affaires si difficiles, qu'il est presque impossible à ceux qui furent ses contemporains de parler de lui sans aucune passion. Ces deux motifs invitent les gens sérieux à ne pas attacher une importance imméritée aux travaux publiés jusqu'ici sur Pie X.

D'autre part, ce pape est mort en réputation de sainteté ; le peuple chrétien, dans sa dévotion privée, lui adresse des demandes avec une respectueuse confiance et se félicite des grâces obtenues par son intercession. L'Eglise s'est émue de ces faits, et a commencé les enquêtes canoniques qui peuvent aboutir à une béatification. C'est au lendemain de ce procès et à la lumière des innombrables témoignages et documents biographiques qu'il aura donné l'occasion de rassembler, qu'on pourra songer à écrire la *Vie* définitive de l'enfant de Riese.

M. René Bazin n'a pas cru qu'il fût nécessaire d'attendre jusque là pour donner un portrait, dont les traits essentiels fussent exacts, de ce « grand cœur » que fut Pie X. Il a eu raison, et, sauf pour quelques détails, la biographie qu'il nous présente permettra d'oublier sans remords celles qui l'ont précédée.

Né dans une pauvreté qui, à certaines heures, confine à la misère, Joseph Sarto est, dès son enfance,

une âme simplement, droitement, fermement attachée à sa foi surnaturelle et à tous les devoirs qu'elle lui prescrit ; en se déroulant, sa vie se maintient sans secousse dans les lignes ainsi dessinées ; il demeure simple et pauvre par volonté et par vertu ; il apporte à son devoir d'état une énergie dans le travail et un oubli de soi pour le bien des âmes dont on admire l'accroissement à mesure que les responsabilités s'accumulent sur lui ; sa vie intérieure est d'une telle qualité que son âme semble grandir sans cesse en noblesse et en dignité, si bien qu'il se trouve sans effort (sinon sans effroi) à la hauteur des tâches les plus redoutables et traite avec aisance avec les plus grands parmi les grands de la terre. Sa sainteté propre semble faite de cette fidélité continue et progressive dans l'accomplissement quotidien de tout son devoir surnaturellement accepté. Cette vertu, qui semble tout ordinaire, s'élève si haut chez lui qu'elle voisine avec l'héroïsme, mais dans un si bel équilibre que rien n'apparaît comme particulièrement saillant, sinon peut-être la douceur, signe de l'humilité, et la force qui lui fait accepter sans faiblir les décisions les plus lourdes de responsabilité.

M. René Bazin a voulu laisser au jugement de l'Eglise l'appréciation de certains faits pareils à des miracles attribués à Pie X, dès son vivant, par des personnages dont le témoignage ne saurait être écarté par un dédaigneux mépris. Nous imiterons sa réserve. Mais il est un événement à propos duquel il semble bien difficile de refuser à Pie X le don de prophétie : il s'agit de la grande guerre 1914-1918. Voici ce que rapporte M. René Bazin :

« Il avait prévu ce bouleversement du monde : il avait dit plus d'une fois au cardinal Merry del Val, qui lui apportait le matin les dépêches diplomatiques et les autres documents de la veille et qui exposait quelque affaire importante : « *Qu'est-ce que cela à côté de ce qui vient ? Elle vient, la grande guerre ; 1914 ne passera pas avant qu'elle n'éclate.* » La première fois qu'il prononça ces paroles, ce fut à l'époque où les Italiens firent un débarquement sur les côtes de Tripolitaine (1911). Plusieurs mois avant que le monde entrât en guerre, le Pape, se promenant dans les jardins du Vatican avec Mgr Bressan, lui avait dit aussi : « *Après ma mort, c'est là, vraiment, qu'il y aura* RELIGIO DEPOPULATA. » La dernière parole de ce genre fut adressée, en mai de l'été redoutable, au ministre du Brésil qui prenait congé du Souverain Pontife : « *Vous êtes heureux,* lui dit le Pape ; *vous ne verrez pas de près la grande guerre.* » Le diplomate, frappé de ce propos qui ne répondait alors à aucune indication nette, en écrivit à plusieurs amis. Moins de trois mois après, cinq nations mobilisaient leurs armées et l'Allemagne envahissait la Belgique... »

Aucun personnage historique ne méritait mieux que Pie X de figurer dans la collection des « Grands Cœurs. » Grand cœur, oui, parce que grand pontife et grand saint.

VI. — Et le Saint Curé d'Ars, lui aussi, méritait d'y figurer. Cœur noble entre tous, en effet, que celui de cet humble prêtre de campagne, presque déshérité par la nature et que sa seule bonté, animée par la charité surnaturelle, haussa jusqu'à la possession de Dieu. Même après les « Vies » écrites par Alfred Monnin, Joseph Vianney et Francis Trochu, le livre d'Henri Ghéon sera le bienvenu et ne fera pas double emploi. C'est la psychologie d'un grand cœur que l'auteur analyse finement, avec toutes les nuances que comporte l'atmosphère surnaturelle dans laquelle constamment se mouvait Jean-Baptiste Vianney. Avec la plus séduisante charité, Henri Ghéon — âme d'apôtre — dégage de la vie de son héros les aspects qui émeuvent les regards du cœur et arrive, en restant rigoureusement sur le terrain des faits, à illuminer d'une irradiante beauté le pauvre vieux curé pour qui rien ne compte que la gloire de Dieu et le don de soi-même. Aucun des traits marquants de la physionomie du curé d'Ars n'est laissé dans l'ombre : l'auteur a su les saisir sur le vif, les comprendre, les expliquer. Il a replacé dans son cadre rustique et vrai une magistrale leçon de sainteté dont la simplicité aère et multiplie les perspectives...

Saint Louis, par Georges Goyau, de l'Académie française. — Un vol. petit in-8 de 128 p., avec 2 gravures hors texte, 6 f. — Paris, Plon.

Jean de Joinville. **Le Livre des saintes paroles et des bons faits de notre saint Roi Louis.** Transcrit en français moderne par André Mary. — In-16 de XII-293 p., 20 f. — Paris, Payot.

I. — La monographie de M. Goyau prend place dans une collection (*Nobles vies, Grandes œuvres*) « destinée à magnifier les types d'humanité les plus élevés et à dégager de leur action visible les leçons qu'elle comporte. »

La personnalité de S. Louis dépasse les limites de son règne ; elle s'est imposée à la société du XIIIe siècle comme un exemple qui stimulait ou comme un reproche qui faisait rougir. Sa conception des devoirs royaux, son noble souci de concilier les charges du pouvoir avec ses ardentes aspirations à la vie parfaite, lui suggérèrent des scrupules exceptionnels et rien n'est plus émouvant que le débat de conscience qui le fit un instant hésiter entre le sceptre et le cloître. L'auteur a fort bien symbolisé cet état d'âme en opposant, dans une confrontation appuyée de sobres raccourcis historiques, les deux hommes qui secrètement se combattaient, ou plutôt se corrigeaient en la personne du fils de Blanche de Castille. Louis *de Poissy*, ainsi dénommé en souvenir du baptistère où il fut fait chrétien, ne rêvait qu'ascétisme, austérité, croisades contre l'infidèle, union à Dieu sous la livrée de S. François ou de S. Dominique. Louis *de France* accepta la couronne humblement comme un fardeau ; mais l'idée qu'il se fit de son métier de roi l'assimila à un fondateur de dynastie, à un homme d'Etat et à un capitaine de premier ordre. Il sut introduire une haute sensibilité dans l'administration du pouvoir, en même temps qu'il devançait l'humanisme par les créations de la Sorbonne et d'une librairie. Il fut aussi le roi-chevalier, donnant de sa personne à Taillebourg, à Saintes, en Tunisie ; le justicier populaire vénéré des humbles ; le vainqueur des féodaux et de l'Angleterre ; le politique hardi qui escomptait la vertu de la fraternité chrétienne dans les relations internationales ; le fils aîné de l'Eglise, attentif cependant à ne pas tolérer certains empiétements de la féodalité ecclésiastique.

Le livre de M. Goyau nous donne des détails intéressants sur la vie intime de S. Louis, époux très aimé et très aimant, enseignant à la reine Marguerite à faire oraison, et s'efforçant d'adoucir, entre sa femme et sa mère, l'espèce de rivalité que l'amour maternel, d'une part, et l'amour conjugal, d'autre part, semblait avoir établie. L'auteur, on le voit, s'est efforcé de nous peindre un tableau vivant de S. Louis, de ce roi qui, malgré la dispersion de son effort extérieur, est resté toujours hanté d'une image de sainteté absolue, vers laquelle il orienta ses actes et toute sa conduite. Il a merveilleusement dépeint « cette spiritualité dont s'animaient tous les gestes de son sceptre, » cette spiritualité qui, suivant les termes de Guillaume de Chartres, rendait « difficile de distinguer en lui la fonction sacerdotale et la fonction royale » ; cette spiritualité qui « revêtit la Maison de France d'un éclat et d'une dignité qui servirent magnifiquement la gloire française. »

II. — Les Mémoires du Sire de Joinville, malgré leurs défauts de composition, sont un monument de grâce, de candeur, d'observations exactes, et nous captivent par leur style d'un incomparable naturel. Il

n'est peut-être pas de livre d'un plus bel enseignement ni d'une lecture plus attrayante. M. André Mary a transcrit la Chronique de Joinville avec un tact parfait et une fidélité absolue ; sa version aisée et charmante a le double avantage de mériter le suffrage des lettrés et de donner pleine satisfaction au grand public.

GABRIEL DE PIMODAN. **Vie du général de Pimodan (1822-1860)**, publiée par les soins de la duchesse de Pimodan. Préface de M. Georges Goyau, de l'Académie française. — In-8 de xx-372 p., avec douze phototypies hors texte, 30 f. — Paris, Champion, 1928.

Un beau livre sur un beau sujet ! Ni l'auteur, ni le héros de l'ouvrage n'ont besoin d'être présentés au lecteur. Tous les deux sont connus.

Gabriel de Pimodan ou, pour l'appeler du titre dont la juste reconnaissance de Pie IX a décoré sa famille : le duc de Rarécourt-Pimodan, qu'une mort prématurée a dernièrement enlevé à toutes les bonnes causes, s'était fait une place, et une place honorable, parmi les poètes et les historiens de notre époque. Poète, il avait en de multiples volumes, universellement appréciés des spécialistes, chanté tous les grands sujets qui passionnaient son noble cœur : l'Eglise, la France, l'armée, sa petite patrie, tant la Lorraine que la Champenoise. Historien, il avait donné au public plusieurs volumes très solidement construits, nouveaux sur bien des points et où l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer ou de la rare érudition du chercheur ou du remarquable talent de mise en l'œuvre de l'écrivain : *La mère des Guise, Antoinette de Bourbon,* notamment ; *La réunion de Toul à la France ; La première étape de Jeanne d'Arc* et d'autres encore, très probablement, que j'oublie. Descendant d'une longue lignée de braves soldats que, durant sept cents ans, on voit sur tous les champs de bataille de l'Europe et de l'Orient et dont les armoiries figurent au Musée de Versailles, à la salle des Croisades, il eût pu dire comme Montalembert qu'il était « le premier de sa race qui ne servait pas avec l'épée. » Mais, comme le grand agitateur catholique aussi, il eût pu ajouter qu'il se faisait gloire de « servir avec la plume. » Et, de fait, c'est autant pour servir l'Eglise et la France que pour satisfaire sa piété filiale qu'il avait longuement composé le volume que nous avons là sous les yeux et qu'il n'aura pas eu la joie de publier lui-même : la *Vie* de son illustre père, *le général de Pimodan.*

Le général de Pimodan ! Un des grands noms de notre histoire à coup sûr : un des grands noms, plus certainement encore, de l'histoire de l'Eglise ! Tout le monde sait avec quelle chevaleresque générosité d'âme, pour répondre à l'appel d'un autre admirable soldat et d'un autre superbe chrétien comme lui, le général de La Moricière, quittant sa patrie, sa femme et ses enfants dont le plus jeune était au berceau, il accourut, le 30 mars 1860, au secours du pouvoir temporel du Saint-Siège menacé par la Révolution ; tout le monde sait aussi comment, le 18 septembre suivant, il tomba mortellement blessé sur le champ de bataille de Castelfidardo. Sa mort fut celle d'un héros. On devrait même l'appeler d'un autre nom. Si, comme l'affirme un dicton théologique bien connu, c'est « la cause qui fait le martyre, » la mort du général de Pimodan fut, certainement, celle d'un martyr, car elle fut subie pour la plus haute des causes : la cause du Droit.

Mais avant d'aller se battre en Ombrie pour la défense du Saint-Siège, le vaillant soldat avait déjà fait d'autres campagnes. Seulement, c'était sous l'uniforme autrichien. Eloigné de l'armée française par des convictions et des scrupules politiques, Georges de Pimodan, en effet, pour obéir à la voix du sang guerrier qu'il portait dans ses veines, s'était enrôlé, en 1841, à peine âgé de 19 ans, dans les rangs de l'armée autrichienne et il y avait servi durant quatorze ans, gagnant successivement tous ses grades jusqu'à celui de colonel. Et, comme officier autrichien, il avait pris part à deux expéditions qu'il a toutes deux racontées dans deux volumes de *Souvenirs* qui après plus d'un demi-siècle se lisent encore aujourd'hui avec un vif intérêt : celle d'Italie en 1847 et celle de Hongrie en 1848. Au cours de cette dernière, en faisant son devoir — plus que son devoir, à la façon traditionnelle des Pimodan, — il avait même été fait prisonnier et enfermé à la citadelle de Peterwardein. C'est le récit de tous ces événements, augmenté, comme de raison, de l'histoire des dix-neuf premières années de la vie de son père, que M. le duc de Rarécourt nous donne dans son livre posthume.

Ce livre, que M. Goyau a voulu préfacer et qui se présente à nous non seulement avec une riche, mais avec une luxueuse illustration, n'est pas une *Histoire* du général de Pimodan — un pareil travail eût demandé plusieurs volumes ; — le titre le dit bien, ce n'en est qu'une *Vie*, mais une *Vie* qui se recommande par plusieurs qualités de premier ordre. Et d'abord, par une documentation d'une valeur absolument exceptionnelle. Outre les ouvrages déjà extrêmement nombreux qui, depuis 70 ans bientôt, ont été publiés sur le sujet, l'auteur a eu pour se renseigner les souvenirs et les écrits d'une sûreté hors de pair de plusieurs des membres de sa famille : ceux, en particulier, du baron et de la baronne de Frénilly et ceux de sa mère, née de Couronnel.

Son ouvrage n'a pas les allures d'un ouvrage proprement scientifique, mais, ce qui vaut beaucoup mieux, c'est un ouvrage savant, en ce sens que ses conclusions sont inattaquables. Le récit que l'auteur nous fait de la carrière de son père est matériellement exact et, ce qui ne gâte rien, nous l'avons dit, il se lit avec un croissant intérêt. Ce qui nous a frappé en l'étudiant et ce que nous tenons à louer très hautement en terminant, c'est sa simplicité. On connaît le mot de La Bruyère sur la manière d'écrire l'histoire : « Amas d'épithètes, mauvaise louange : ce sont les faits qui louent et la manière de les raconter. » M. le duc de Rarécourt-Pimodan avait trop de goût et trop de tact pour ne pas s'inspirer de cette remarque. Il s'abstient scrupuleusement de toute grandiloquence qui eût, du reste, amoindri son personnage plutôt qu'elle ne l'eût grandi ; il s'abstient même de tout éloge. Il laisse aux « faits » le soin de « louer » son père, ce qui suffit largement et ce dont ils s'acquittent fort bien. Pour tout dire en un mot, sa biographie n'est pas seulement une œuvre scrupuleusement vraie, une œuvre d'une complète impartialité, mais c'est encore, si l'on peut ainsi parler, une œuvre d'une rare discrétion.

Dom. M. PRUMMER, O. P. **Manuale theologiæ moralis** *secundum principia S. Thomæ Aquinatis in usum scholarum.* Editio quarta et quinta aucta et secundum novissimas decisiones recognita. Tomus I, in-8 de XXXVIII-462 p., 10 m.; rel. 11 m. 50. — Herder, Fribourg-en-Brisgau (1928).

Le R. P. Prummer n'avait point attendu le canon 1366 du Code de Droit canonique, qu'il reproduit en exergue dans le titre de son ouvrage, pour donner un manuel inspiré de la méthode, de la doctrine et des principes de S. Thomas. La première édition de 1915 apportait une Théologie morale thomiste. Elle eut un véritable succès, qui n'a fait que grandir. Voici la cinquième, mise à jour avec les plus récentes décisions. Son prix ne la tient pas à la portée de toutes les bourses, et c'est vraiment dommage.

Fidèle à la méthode scolastique, pour laquelle il professe une préférence marquée, l'auteur, sans mépriser toutefois le bon usage d'une casuistique modérée, s'attache à formuler clairement les principes, à les établir solidement par des preuves fortes, à en déduire logiquement les applications pratiques. N'est-ce

pas la vraie méthode pour former des directeurs d'âmes éclairés ? Comme des phares lumineux, les principes projettent la lumière sur les cas d'espèce dans lesquels l'acte humain, variable à l'infini, apparaît souvent enlisé dans un mélange d'erreur et de vérité, de bien et de mal. Ils expriment la raison formelle de l'agir, du devoir. Le manuel qui les rassemble et les coordonne est l'indispensable instrument pour la conduite des âmes. Disciple de S. Thomas, le maître incontesté aussi bien en morale qu'en dogme, le P. Prummer a réussi à limer un outil à la forte trempe et au fil tranchant. Le tome I qui nous est présenté en témoigne par la solidité de la doctrine, la netteté des positions prises, la clarté de l'exposition.

Voici ce qu'il renferme. Tout d'abord, le traité *De fine ultimo,* élagué de toute superfétation, réduit aux propositions fondamentales solidement instaurées. Le traité des *Actes humains* appuyé sur la *Somme* de S. Thomas écarte les subtilités souvent imaginées en pareille matière, pour se cantonner dans l'utile et le pratique. La doctrine du maître et de ses meilleurs commentateurs jette un jour singulier sur la moralité des actes humains et ses sources. Le traité des *Lois* est le travail fouillé du canoniste se mouvant à l'aise parmi les canons ecclésiastiques, non moins que du moraliste se jouant parmi les opinions théologiques. Au traité de *la Conscience,* les préférences de l'auteur vont au système de compensation, qu'à bon droit on nommerait mieux le « système de la prudence chrétienne, *systema prudentiæ christianæ.* » Avec une concision un peu sobre le traité *des Péchés et des Vices capitaux* achemine le lecteur au traité des *Vertus en général,* où l'on retrouve textuelles et nombreuses les définitions et expressions de S. Thomas, un exposé succinct des dons, fruits et béatitudes du St-Esprit. Le traité des *Vertus théologales* donne au thomiste l'occasion d'exposer les thèses favorites de l'Ecole. Les chapitres pratiques de l'aumône, du scandale, de la coopération retiennent l'attention. Enfin, un bref exposé de la vertu de *Prudence* achève le volume.

Prælectiones logicæ dialecticæ et critices, auctore Nicolao Monaco, S. J. — Pars I : *Dialectica,* ed. 3 expolitior ; un vol. in-8 de IV-244 p. — Pars II : *Critica,* ed. 3 ex integro emendata et aucta ; un vol. in-8 de XV-306 p. — Rome, Librairie de l'Université Grégorienne, 120, via del Seminario.

Du même auteur et à la même librairie : **Prælectiones metaphysicæ generalis,** ed. 3 emendata et expolita ; un vol. in-8 de XV-343 p.

Poursuivant la publication de ses excellents manuels de philosophie scolastique, l'Université Grégorienne vient de rééditer simultanément trois volumes qui forment la 1re partie du Cours de philosophie du P. Monaco. Ces manuels furent, à l'origine, un simple résumé lithographié, à l'usage des étudiants, des leçons entendues. Réimprimés quelques années plus tard et livrés au public, ils atteignent aujourd'hui leur 3e édition. Ce succès est d'ailleurs justifié, car leurs qualités — langue facile et élégante, nombreux sous-titres et divisions, caractères adaptés à l'importance des questions, explications abondantes sans être diffuses — en font d'utiles instruments de travail.

Bien qu'ayant cessé l'enseignement de la philosophie depuis plusieurs années, et malgré la charge absorbante de recteur du Collège Pio-Latino-Americano, à Rome, le P. M. n'a pas voulu se borner à une simple réimpression de ses traités : bien au contraire, il les a revus jusque dans le détail et n'a pas hésité à y apporter de sérieuses modifications.

Dans un but de commodité, la *Dialectique* et la *Critique* ont été séparées et forment désormais deux volumes distincts. La première n'a subi que quelques remaniements sans importance : la science dont elle traite est en effet depuis longtemps fixée dans son cadre, et ses divisions ou nomenclatures, à quelques particularités près, sont les mêmes dans tous les manuels. Les débutants en philosophie trouveront en celui-ci un exposé où nulle question n'est omise et où les explications atténuent l'aridité inévitable dans un traité de logique mineure.

Plus profondes ont été les retouches apportées à la *Critique.* A l'exemple du card. Mercier et du P. Gény, l'auteur a placé tout au début de son étude le problème sceptique, qu'il résout en rejetant le doute universel et en admettant comme indiscutables les trois vérités fondamentales et primitives de Tongiorgi : l'existence du sujet pensant, l'aptitude de l'esprit à connaître, et le principe de contradiction.

Par contre, la question du *criterium* de la vérité, qui aurait dû logiquement, semble-t-il, suivre immédiatement celle de la certitude, est maintenue à la fin. Sans doute l'auteur a-t-il voulu grouper sous ce titre et longuement réfuter les systèmes modernes, réfutation qui vient normalement après l'exposé de la véritable doctrine : car, — et c'est là le mérite principal de l'ouvrage, — si l'antique question des « Universaux » reçoit tous les développements qu'elle comporte, une place non moins large est faite aux erreurs plus récentes. Sur deux points particulièrement, le P. M. semble s'être arrêté avec plus de complaisance : le système de Kant et l'immanentisme, qu'il a étudiés directement aux sources, ainsi qu'en font foi des citations en allemand et en français. Ainsi se trouve évitée une lacune qu'on rencontre assez fréquemment dans les manuels de critériologie scolastique, où le respect du passé fait trop facilement oublier le présent. Ajoutons que, parlant de la vérité, l'auteur, à l'encontre de S. Thomas, l'affirme comme se trouvant, « formaliter et ratione sui, » dans la simple appréhension.

Nous avons déjà eu, à deux reprises, l'occasion de parler des *Prælectiones metaphysicæ generalis* [1]. Les remarques que nous avons faites alors conservent toute leur raison d'être, car, dans l'ensemble, ce traité est resté le même. Seules, les thèses concernant la limitation de l'acte par une puissance subjective et la distinction réelle entre l'essence et l'existence ont été modifiées. Alors que, dans la précédente édition, les solutions thomistes et suaréziennes étaient proposées comme également probables avec, tout au plus, une légère préférence pour les secondes, ici la pensée du P. Monaco marque une évolution très nette. Les arguments thomistes sont relégués au rang des objections inefficaces et les conclusions opposées sont affirmées sans ambages : « Si on entend, dit l'auteur, par acte d'existence la réalité de la chose, et par essence une puissance objective, il faut admettre entre ces deux entités une distinction réelle, bien que purement négative. Si au contraire on voit dans l'*esse* un acte reçu dans l'essence comme en une puissance subjective réelle, il n'y a plus alors qu'une distinction résultant de la considération de notre esprit » (p. 190).

A coup sûr, il n'y a là rien qui s'écarte des assertions de l'école suarézienne ; mais quand le R. P., rapprochant les notions de puissance objective et subjective, tente de les identifier et d'appliquer à la première les textes où S. Thomas parle de distinction réelle, il nous semble se méprendre sur la pensée du Docteur Angélique et de ses commentateurs. Il n'en est pas moins vrai cependant que toujours la discussion reste courtoise, exempte de parti pris, et que nulle part mieux que chez le P. Monaco, la thèse de la non-distinction n'est plus fortement appuyée, ce qui est toujours instructif, même pour un adversaire.

Enchiridion Symbolorum... auctoribus H. DENZINGER et C. BANNWART, S. J.; edit. 17 quam paravit J. B. UMBERG, S. J. — In-8 de XXX-

(1) Voir *Ami* 1914, p. 374, et 1919, p. 830.

612-28 et [56] p., 6 marks ; relié 7 m. 50. — Herder, Fribourg-en-Brisgau.

Cette nouvelle édition de l'*Enchiridion* classique se différencie peu des précédentes. Quelques améliorations de textes ; quelques perfectionnements apportés aux Tables. Quelques textes, déjà insérés dans les éditions précédentes, ont été cités plus complètement. Les nouveautés de cette dernière édition concernent les Actes de S. S. Pie XI : relations entre l'Eglise et l'Etat (encycl. *Ubi arcano)*; obligation de suivre la doctrine de S. Thomas (encycl. *Studiorum Ducem)*; reviviscence des mérites et des dons surnaturels (Bulle du Jubilé de 1925) ; la royauté du Christ (encycl. *Quas primas)*; du laïcisme *(id.)*; deux décrets du St-Office sur le *Comma Johanneum* et les congrès relatifs à l'union des Eglises. Dans l'appendice, quelques documents anciens : déclaration de Calliste sur le Verbe Incarné ; primauté du St-Siège proclamée au concile de Sardique ; confirmation par Boniface II du 2e concile d'Orange. Citons également : lettre d'Innocent IV sur les rites des Grecs ; quelques déclarations de Jean XXII, de Clément VI, de Léon X, et enfin deux remarquables passages de Léon XIII sur l'amour de l'Eglise et de la patrie, sur le droit de propriété privée et le juste salaire *(Rerum Novarum)*. De notables améliorations dans les notes historiques.

ECOLE NORMALE SOCIALE. **Commentaire pratique de l'Encyclique « Rerum Novarum » sur la Condition des ouvriers.** *Questions et Réponses.* (10e mille). In-12 de XXIII-204 p., 9 f. — GEORGES LEGRAND. **Les grands courants de la Sociologie catholique à l'heure présente.** In-12 de 183 p., 9 f. — Paris, Editions *Spes*.

I. — L'Ecole Normale Sociale (fondée en 1912, à Paris, 56, rue du Docteur-Blanche) s'était assigné comme but de ses travaux, depuis plusieurs années, d'étudier l'encyclique *Rerum Novarum*, de la commenter à la lumière des faits, d'en préciser les applications pratiques les plus opportunes.

Ces études ont été réunies dans le volume que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs.

L'on a divisé l'étude du document pontifical en six parties : 1o Exposé de la situation : les maux, leurs causes ; — 2o Le faux remède : le socialisme, sa réfutation ; défense de la propriété et de la famille ; — 3o Le vrai remède : l'Eglise, ses doctrines ; comment l'Eglise expose les rapports des patrons et des ouvriers ; — 4o L'Etat ; — 5o Les cas particuliers d'intervention de l'Etat ; — 6o Les Associations professionnelles. — Conclusion : collaboration sociale ; apothéose de la charité.

La méthode suivie est celle-ci : exposé d'une tranche du texte de l'Encyclique, suivi d'une série de questions et de réponses. Méthode pédagogique excellente, car elle pique et soutient la curiosité attentive ; elle n'est pas soumise à l'impitoyable logique ; elle permet plus facilement quelques explorations du voisinage, et même de véritables digressions. Les réponses données sont celles qu'il importe de *faire trouver* (ou, à défaut, de développer), s'il s'agit d'un cercle d'études. Elles pourraient être le thème sur lequel travaille le conférencier, s'il s'agit d'une causerie à préparer.

Une bonne bibliographie, bien mise à jour, est proposée au fur et à mesure du développement de la doctrine.

La première édition de ce *Commentaire pratique* date de 1925. Cette nouvelle édition comporte de notables améliorations. On y a, en effet, utilisé divers documents nouveaux, émanant des autorités ecclésiastiques, et précisant sur certains points la doctrine sociale de l'Eglise.

Des tables bien faites, spécialement une table analytique, permettent de repérer sans effort textes et passages se rapportant aux questions les plus diverses : elles mettent à la portée de tous les trésors de doctrine que renferme l'encyclique.

La doctrine exposée au cours des réponses nous semble exacte, formulée en fonction des vrais principes du droit et de la morale catholique. A peine en un ou deux endroits voudrions-nous glisser une réserve timide. Beaucoup d'organisations sociales ont pour principe non la justice stricte ou commutative, mais la justice sociale qui a pour objet le bien commun. Voilà un principe nettement formulé et sur lequel nous sommes d'accord. S'ensuit-il que l'exercice de la justice sociale n'implique pas l'accomplissement de devoirs de simple charité, devoirs auxquels, en conséquence, ne répond pas de droit corrélatif chez l'ouvrier ? Le problème mérite d'être signalé. Il faudrait d'ailleurs le discuter longuement et apporter à sa solution les nuances nécessaires. Mais puisque la justice sociale comporte l'exercice de toutes les vertus tendant au bien commun, il est trop clair que les devoirs de simple bienfaisance, en passant par tous les degrés de l'échelle depuis l'aumône jusqu'à l'équité, peuvent relever de cette justice sociale. S. Thomas, traitant de la justice générale, le déclare expressément. Il faudrait donc tenir compte de cette remarque, dont les conséquences sont graves en ce qui concerne le « *droit* » que l'ouvrier aurait de « réclamer les allocations familiales *au nom de l'ordre social, du bien commun, de l'équité,* » ou encore la distinction qu'on accentue entre « l'œuvre charitable » et « l'œuvre sociale... »

II. — Avant d'étudier les *grands courants de la Sociologie catholique à l'heure présente*, M. G. Legrand détermine dans l'Introduction de son ouvrage le sens des mots : *Sociologie catholique.* Il s'aide en cela des leçons que donnait le cardinal Mercier dans une lettre mémorable, commentaire de l'encyclique *Ubi arcano Dei* de S. S. le Pape Pie XI. Il s'attache ensuite à présenter les tendances maîtresses de la Sociologie catholique contemporaine, non sous une forme abstraite, mais en des types qui les incarnent.

Ces types, il les emprunte aux grandes écoles du XIXe et du XXe siècle et aux diverses nationalités. Quatre français : Henri de Tourville, Paul Bureau, René de la Tour du Pin, Albert de Mun ; un italien : Giuseppe Toniolo ; un belge : Mgr Pottier, sont successivement étudiés dans leur personnalité intime et dans leurs doctrines principales.

Le particularisme et la primauté de l'individu, avec H. de Tourville ; la crise et la restauration de la morale familiale, avec P. Bureau ; la réforme des rapports entre patrons et ouvriers, de la Société civile et de l'Etat par le rapprochement des classes, l'organisation corporative et la représentation des intérêts, avec R. de la Tour du Pin et A. de Mun ; l'amélioration des conditions de la vie ouvrière et la transformation du salariat, l'analyse et la critique des différentes acceptions de la démocratie soit sociale soit politique, avec Mgr Pottier et G. Toniolo : sur tous ces points, l'auteur appelle notre attention, montrant en quoi les conceptions des uns et des autres se rapprochent et se distinguent, évoquant à l'occasion, autour des physionomies principales, de nombreuses figures de publicistes et d'hommes d'action, tels que Le Play, Démolins, Harmel, Maignen pour la France, Kurth, Périn, Verhaegen pour la Belgique.

De cet exposé sort logiquement un chapitre de conclusions : les tendances dominantes y sont ramenées à l'essentiel ; les points de contact y sont mis en relief ; et il s'en dégage une sorte de philosophie de l'action sociale catholique dans le monde contemporain.

Louis Rigaud, avocat. Les Droits de la Femme. *Droits publics, droits privés, droits politiques.* — In-12 de 112 p., 7 f.; franco 7 f. 70. — Paris, Editions *Spes.*

En inaugurant, l'an dernier, sa précieuse collection de Droit féminin et familial sous le titre : *La Française et la Loi au XXe siècle,* M. Rigaud est allé au plus pressé en publiant d'abord le no 2 de la collection, *La Fiancée,* consacré à une vulgarisation à la fois pratique et scientifique des premiers éléments du Droit matrimonial, que les jeunes filles et leurs parents ne peuvent ignorer aujourd'hui, sans s'exposer à de graves mécomptes. (Voir *Ami* 1927, p. 328).

Il n'a pas voulu trop différer la publication du no 1 qui domine, par l'importance de la matière, la collection tout entière, puisque l'auteur y expose d'une façon générale, avec ses vues personnelles sur le mouvement féministe, *les droits de la femme.* « La question du progrès du Droit féminin, écrit-il (p. 21), ne se réduit pas au triomphe du simple principe de l'égalité des sexes devant la loi. Bien loin de constituer un progrès, l'égalité du traitement juridique pourrait parfois constituer une régression et une duperie. Tout féminisme qui vise réellement à l'amélioration de la condition de la femme doit savoir faire le point de départ entre les inégalités injustes et les capacités arbitraires, qui ne sont pas fondées sur des diversités physiques ou psychologiques fondamentales ou tiennent à des considérations sociales périmées, et les exceptions, dispenses ou privilèges, qui sont justifiées par le propre intérêt de la femme ou l'intérêt majeur de la famille. » On saisit immédiatement combien cette remarque est sage et opportune. S'inspirant de ce principe, l'auteur, dans un tableau d'ensemble, essaie de dégager quels sont, à l'heure actuelle, en France, les droits généraux de la femme.

Pour plus de commodité, et faisant en principe abstraction du mariage (dont les conséquences au point de vue juridique seront traitées au no 3, *L'Epouse),* M. Rigaud range les droits de la femme en trois catégories : droits publics, droits privés ou civils, droits politiques. Les droits *publics* sont les droits d'ordre naturel qui appartiennent à tout individu en tant qu'être humain ; pour les énumérer, M. Rigaud les groupe autour de ces trois chefs : liberté, égalité, fraternité. Les droits civils ou *privés* sont ceux qu'on acquiert en raison de la situation qu'on occupe dans la société au point de vue des relations concrètes avec ses semblables (famille, patrimoine, commerce, droit d'agir en justice) : ces droits sont minutieusement réglementés dans les lois civiles (Code civil, Code de commerce, Code de procédure). Enfin, les droits *politiques* sont ceux qui ont trait à la participation des citoyens au gouvernement, à l'administration et à la justice ; on les appelle aussi droits civiques, tout au moins en un sens large.

Actuellement, en France, le principe qui domine la législation pour les deux premières catégories de droits (droits publics, droits civils) est celui de l'égalité des sexes : la femme est juridiquement l'égale de l'homme. Toutefois, il subsiste encore, il subsistera toujours nécessairement des restrictions ou privilèges résultant de l'influence qu'exerce sur le Droit la donnée naturelle du sexe. Ainsi, le mariage entraîne pour la femme certaines conséquences nécessaires, qui instituent une certaine inégalité avec le mari (incapacité de la femme mariée, pouvoirs conférés au mari sur ses biens par le régime matrimonial). On pourrait, dans d'autres ordres de droits, citer d'autres exemples. En ce qui concerne la troisième catégorie de droits (droits politiques), le principe qui domine encore en France est celui de l'incapacité du sexe féminin : à la capacité civile de la femme s'oppose son incapacité politique. Mais ce principe est de plus en plus rongé par une série croissante d'exceptions, dont l'importance permet d'entrevoir comme prochain le renversement de la règle par la reconnaissance de la capacité politique de la femme.

Le livre de M. Rigaud est une mise au point exacte des Droits actuels de la femme dans la législation française. Mais l'auteur ne s'est pas contenté de cette mise au point. Dans notre organisation juridique qui encadre la vie de la femme, beaucoup d'institutions sont usées, d'autres paraissent, à tort ou à raison, abusives ou critiquables, et sont vivement attaquées. Sur les points principaux où cette organisation a suscité des critiques et des revendications, l'auteur a voulu marquer en quoi ces critiques et ces revendications apparaissent comme fondées, jusqu'à quel point certaines réformes préconisées peuvent être réalisées sans dommage pour la famille et pour la société au profit de la femme, enfin quel est le sens de l'évolution, sinon du progrès, du Droit féminin au XXe siècle sur ces points contestés.

A côté des droits, il y a les devoirs. M. Rigaud attire opportunément l'attention de ses lecteurs sur cet autre aspect du problème. « Si l'égalité, dit-il, pouvait paraître désirable aux femmes lorsqu'il s'agissait surtout de droits, il n'en sera peut-être plus ainsi lorsqu'il s'agira de devoirs, de charges ou de fonctions sociales. L'égalité des droits, même si elle est contraire aux véritables intérêts du sexe, ne peut guère préjudicier à la femme, car on peut pratiquement s'abstenir d'exercer le nouveau droit qu'on a conquis. Par contre on ne peut se dispenser d'accomplir son devoir, car on risque d'y être contraint ; cela amène nécessairement à être plus circonspect et à prendre en considération les aptitudes et les exigences naturelles du sexe » (p. 24).

L'ouvrage de M. Rigaud est un guide sûr, non seulement au point de vue juridique, mais encore en regard de la morale naturelle et du droit chrétien.

L'Eglise et l'Empire Romain, par Jacques Zeiller, Directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. — Un vol. in-8 de 360 p., franco 33 f. — Paris, de Boccard, 1, rue de Médicis (1928).

Cet ouvrage forme le tome v de l'*Histoire du Monde* publiée sous la direction de M. E. Cavaignac. L'auteur, M. Jacques Zeiller, autrefois membre de l'Ecole française de Rome, aujourd'hui directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, est un catholique dont la loyauté transparaît à chaque page et dont la compétence historique s'est affirmée déjà par la publication d'ouvrages importants sur *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie* (1906), puis *dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain* (1918). Il parle donc de ce qu'il sait et il traite son sujet de main de maître.

Les douze chapitres du livre forment deux parties nettement tranchées. Les trois premiers présentent l'histoire générale du christianisme, surtout dans ses rapports avec l'Empire, des débuts à Justinien ; les neuf autres étudient les origines du christianisme dans chacune des provinces de l'Empire et même en dehors de celui-ci.

La partie générale présente une esquisse aux contours très nets, aussi suggestive que succincte. Un premier chapitre est consacré à l'âge apostolique. Un bref aperçu du milieu juif à cette époque sert d'introduction à la vie de Jésus et à l'action des apôtres. On sent dans cet exposé un homme averti, bien au courant de certains systèmes récents, et fermement attaché aux données traditionnelles. On le verra, par exemple, en lisant les paragraphes relatifs à l'origine du christianisme, à la venue de S. Pierre à Rome.

Les deux chapitres suivants entrent dans le vif du sujet en étudiant l'Eglise et l'Empire, de Néron à Justinien. C'est l'histoire des persécutions, de la première loi de proscription néronienne et des applications diverses qu'en font les empereurs successifs ; la

condition légale de la propriété ecclésiastique ; puis l'état de paix octroyé par Constantin et bientôt la prétention du souverain à gouverner l'Eglise. Notons, au chapitre III, un exposé d'une rare précision des grandes hérésies des IVe et Ve siècles. A cette première partie on ne saurait reprocher que son extrême brièveté.

La seconde partie a pour objet la diffusion du christianisme, d'abord en dehors, puis dans les diverses provinces de l'Empire. L'ordre suivi est celui-ci : Palestine et Syrie, Egypte, Asie Mineure, Péninsule hellénique et Constantinople, provinces danubiennes, Gaule et Bretagne, Espagne et Afrique, Rome et l'Italie. La Papauté. L'idée est intéressante. Elle expose, il est vrai, à quelques redites, mais elle permet de rédiger une histoire plus homogène, en rapport avec la physionomie spéciale de chaque région.

On aimera à voir, dans le chapitre sur l'Italie, le relief croissant donné à l'autorité du Pontife Romain sur toute l'Eglise. Les circonstances qui montrent l'exercice de la Primauté sont attentivement soulignées ; l'ouvrage s'achève sur l'histoire de S. Léon, un des papes les plus représentatifs de cette universelle autorité du Siège Romain.

Un intérêt spécial s'attache pour nous aux trente pages consacrées à la Gaule. En sage critique M. Zeiller s'affranchit des légendes relatives à l'origine apostolique de plusieurs de nos sièges épiscopaux, tout en admettant l'évangélisation du Midi avant la fin du Ier siècle. « On croira difficilement que Marseille n'ait pas compté, dès la fin du Ier siècle, au moins un petit groupe de chrétiens. Il est vrai que la liste de ses évêques ne commence qu'à une époque bien postérieure, et il est fort possible qu'une très modeste communauté n'ait pas eu tout de suite à sa tête un évêque à résidence fixe. Mais, en revanche, c'est à Marseille qu'est conservée, s'il n'est pas certain qu'elle y ait été trouvée, la plus vieille inscription chrétienne de la Gaule, « et peut-être du monde, » l'inscription des Volusiani, dans laquelle on a cru pouvoir discerner une allusion à des martyrs du temps de Domitien... » (p. 236).

Des conclusions aussi nuancées donnent une idée de l'esprit de mesure avec lequel le travail est conduit.

Ajoutons qu'il est sérieusement documenté. Il eût été facile à l'auteur de produire ses sources à chaque page. L'éditeur a préféré un récit alerte, allégé de cet appareil critique. Le lecteur averti devinera facilement les références ; en tout cas il trouvera à la fin de chaque chapitre une bibliographie abondante, tant ancienne que moderne, et au courant des tout derniers travaux.

Nous pouvons donc recommander ce livre comme un Précis des origines chrétiennes bien informé et sûr. Les personnes cultivées, les étudiants en particulier, pourront y recourir : leur confiance ne sera pas trompée.

A. Bessières, S. J. **Le Mexique martyr.** Préface de Mgr Diaz, évêque exilé de Tabasco. — In-8 de 166 p., 3 f., franco 3 f. 45. — Paris, Bonne Presse.

Ce livre jette une lumière éclatante sur la persécution dont sont victimes les catholiques du Mexique. Il constitue, de la réalité même et de la cruauté de la persécution, un témoignage irréfutable, devant lequel tous les démentis et les mensonges intéressés devront disparaître. L'auteur procède avec ordre. Une première partie retrace l'historique de la persécution ; dans une deuxième partie, le P. B. dévoile les causes intérieures du malheur mexicain et dénonce les complicités extérieures. La troisième partie nous fait assister à la persécution du président Calles et au réveil catholique qui, par réaction, y répond non seulement au Mexique, mais encore aux Etats-Unis de l'Amérique du Nord. Dans la quatrième partie se déroule « le film des martyrs, » prêtres et religieux, jeunes gens, hommes, vieillards, enfants, femmes et jeunes filles, victimes tous des déportations ou des exécutions collectives. La réaction du monde civilisé (5e partie) est loin d'être ce qu'elle aurait dû être. « Les appels réitérés de Pie XI à la conscience du monde civilisé, s'ils se perdent dans le silence de la grande presse et des gouvernements, n'en suscitent pas moins un mouvement d'ardente sympathie dans les milieux catholiques. » Le bilan du Bolchevisme mexicain se traduit par une triple faillite : économique, sociale, pédagogique. Quelque grave que soit la tourmente, elle passera, et l'Eglise, « cette éternelle infirmière des sociétés malades », aura son heure.

En appendice : 1° l'Encyclique de Pie XI sur la persécution mexicaine (18 novembre 1926) ; 2° Lettre pastorale de l'épiscopat des Etats-Unis.

LITURGIE

Q. — 1° Un bon prêtre, qui fut mon provincial et qui, hélas ! vient de mourir, m'affirmait, il y a quelque temps, qu'il est permis de mettre la statue de l'Enfant Jésus à la place de la croix (ou peut-être avec celle-ci, je ne me souviens plus au juste) sur le tabernacle, depuis Noël jusqu'à la Purification.

J'avais toujours lu et entendu dire précédemment que seule la croix pouvait être placée sur le tabernacle. Qu'en est-il ?

2° A ma grande stupéfaction, il m'a dit aussi qu'au saint nom de Marie, lorsqu'on le rencontrait dans l'évangile, au lieu de s'incliner vers le livre, on devait s'incliner vers la statue de la Sainte Vierge, si cette statue se trouvait à l'autel où l'on célébrait. *Quid ?*

R. — Ad I. Le respect dû à la divine Eucharistie s'oppose à ce que l'on utilise comme socle ou piédestal le tabernacle dans lequel elle est conservée. Aussi est-il rigoureusement interdit de placer sur celui-ci, — fût-ce seulement à la partie postérieure, — toute autre image que celle du crucifix. (S. R. C., 31 mars 1821, n. 2613, ad 6 ; 11 juin 1904, n. 4136, ad 2). Aucune tolérance n'est accordée ici par la S. C., pas même en faveur de la statue du Sacré-Cœur (S. R. C, 31 mars 1887, n. 3673, ad 2 ; cf. 23 avril 1926, n. 4401, ad 1), ni donc, *a part*, de celle de l'Enfant Jésus.

A la vérité, Martinucci (*Manuale S. cœremoniarum*, l. II, c. XIV, n. 7) ayant envisagé l'exposition éventuelle d'une image de l'Enfant Jésus au pied de la croix du maître-autel à l'occasion de la fête de Noël, la S. C. des Rites a déclaré par la suite que cette image serait encensée là de trois coups, aussitôt après la croix (S. R. C., 15 févr. 1873, n. 3288). Mais on ne saurait inférer de cela l'autorisation de placer alors ladite image sur le tabernacle de la sainte Réserve ; car il ne faut pas oublier que Martinucci avait surtout en vue les églises cathédrales et les églises collégiales, dans lesquelles ce tabernacle ne doit pas se trouver à l'autel choral.

Ad II. Voici, concernant la manière dont le célébrant doit faire certaines inclinations qui se présentent dans le cours de la messe, une décision de la S. C. des Rites : « Inclinationem capitis faciendam in festis sanctorum tantum [1], quoties

[1] L'inclination de tête doit se faire aussi au nom du saint dont on célèbre la vigile. (S. R. C, 24 nov. 1911, n. 4281, ad 2).